

# Feminismo y guerra. A propósito de Judith Butler

## Feminism and war. With Regard to Judith Butler

LUISA POSADA KUBISSA\*

Universidad Complutense de Madrid

**RESUMEN.** Para ocuparnos de las reflexiones butlerianas sobre la guerra y la resistencia a la violencia, nos va a interesar aquí comenzar por la revisión de la crítica feminista que habla también sobre la guerra. A partir de ahí, y de la común coincidencia sobre un proyecto de erradicación de la misma, nos interesarán las elaboraciones de Judith Butler. En torno a ejes como la vulnerabilidad, la precariedad y la inter-dependencia, estas elaboraciones sobre la guerra pueden leerse como una auténtica apuesta en esta pensadora por un replanteamiento de los límites de inteligibilidad de lo humano para abrirlos al proyecto, no imposible, de una convivencia libre de guerra y de violencia.

**Palabras clave:** Crítica feminista; estereotipos de género; vulnerabilidad; inter-dependencia; violencia; no violencia.

**ABSTRACT.** To deal with the reflections on war and resistance to violence made by Butler, we will be interested here in beginning with the review of the feminist analysis which also speaks about the war. Starting from here, and from the common agreement on a project of eradication of the war, we will be interested on the elaborations by Judith Butler around issues such as vulnerability, precariousness and inter-dependence. We can read her reflections about war as a real bet of this thinker for a reconsideration of the limits of intelligibility of the human condition to open them to the project, not impossible, of a life free of war and violence.

**Key words:** Critical feminist; Stereotypes of Gender; Vulnerability; Interdependence; Violence; non-Violence.

### 1. FEMINISMO Y GUERRA

La filósofa Judith Butler se ha preocupado en escritos recientes de pensar sobre la guerra y la violencia. Pero también parte de la crítica feminista ha centrado sus análisis en los conflictos bélicos, para poner de manifiesto que la cons-

\* lposada@filos.ucm.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0553-0815>.

Copyright: © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Attribution* (CC-by) España 3.0

[Recibido: octubre 2016 / Aceptado: marzo 2017]

trucción social y cultural del género recorre esta violencia y la marca de manera decisiva. Y nos interesará en un principio asomarnos a estos análisis, que hoy subrayan cómo en las nuevas formas de guerra se exacerban también nuevas formas de violencia contra las mujeres<sup>1</sup>.

Los efectos de los estereotipos de género y de las relaciones entre los sexos en el marco de la violencia y la guerra hacen pensar que las relaciones sociales igualitarias de género pueden servir de garantía para una paz duradera tanto inter-estatal como intra-estatal<sup>2</sup>. Porque las normas y los roles de género se utilizan con frecuencia como arma de legitimación de la guerra, como es el caso del uso de las democracias occidentales y, particularmente, de Estados Unidos de la situación oprimida de las mujeres árabes para legitimar su política bélica intervencionista.

También las particularidades culturales se utilizan en muchas ocasiones para la legitimación de la guerra. En el debate entre universalismo y diferencias o particularidades, el pensamiento feminista ha buscado salidas al mismo que pasan por una concepción de la justicia que integre ambos extremos, pues sólo así se podrá evitar la violencia en nombre de las diferencias. Así, por ejemplo, la teórica feminista norteamericana Nancy Fraser ha venido proponiendo que la justicia debe integrar tanto el paradigma económico-político de una redistribución justa de los recursos y las riquezas, como el paradigma cultural-valorativo de un reconocimiento de las diferencias. En este sentido defiende que “la democracia actual requiere tanto de la redistribución económica como el reconocimiento cultural”<sup>3</sup>, si bien entiende que sólo deben aceptarse las diferencias que no promuevan la subordinación o la desigualdad<sup>4</sup>.

Al reclamar que se evite toda exclusión de las mujeres por medio del ejercicio de la violencia podemos recordar cómo Nira Yuval-Davis ha hablado de una “política transversal” que permita situarse en la perspectiva de las otras<sup>5</sup>, en tanto otras teóricas, como Seyla Benhabib, han reclamado la necesidad de

<sup>1</sup> Segato, R. L., “Las nuevas formas de la Guerra y el cuerpo de las mujeres”, en Fernando Quesada (ed.), *Mujeres y Guerra. Cuerpos, territorios y ansiedades*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, pp. 147-186, pp. 182-3

<sup>2</sup> Wisotzki, S., “Geschlechterperspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung”, en Peter Schlotter y Simone Wisotzki (eds.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2011, pp. 282-311, p. 19

<sup>3</sup> Fraser, N., *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Ediciones- Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá, 1997, p. 230.

<sup>4</sup> Fraser, Nancy, op. cit., p. 250.

<sup>5</sup> Yuval-Davis, N., “Human/Women Rights and Feminist Transversal Politics”, en Myra Marx Ferree y Aili Mari Tripp (eds.), *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York University Press, New York, 2006, pp. 275-295.

principios y normas morales universales para un proyecto feminista común, más allá de las indiscutibles diferencias<sup>6</sup>. El feminismo postcolonial por su parte, con Gayatri C. Spivak a la cabeza, así como el feminismo negro, ha cuestionado la posibilidad de establecer unos valores feministas unitarios, toda vez que se parte de que no hay voz para la subalternidad en el marco de la violencia y del dominio occidentales<sup>7</sup>.

En medio de estos discursos, la pregunta por la justicia y la posibilidad de un futuro sin guerra y violencia se hace, además, más difícil desde una perspectiva feminista que hoy tiene que ser transnacional. Tal perspectiva y la posibilidad de una solidaridad feminista son asumidas por Mohanty principalmente para las mujeres del llamado “tercer mundo”, en tanto que comparten la misma forma de discriminación y de expropiación<sup>8</sup>. Una solidaridad entre mujeres del “primer” y del “tercer” mundo solo será posible deconstruyendo el imaginario colonialista de las mujeres del “tercer mundo” como un grupo homogéneo e indiferenciado, “victimizadas por el peso combinado de su tradición, sus culturas, y sus creencias, y «nuestra» (eurocéntrica) historia”<sup>9</sup>. En otras palabras, la solidaridad feminista transnacional solo puede plantearse tomando en serio las reclamaciones del feminismo postcolonial<sup>10</sup>. Y esa solidaridad parece condición irrenunciable a la hora de pensar un proyecto feminista crítico con la violencia y la guerra.

Tanto las teorizaciones feministas sobre la justicia, como las reclamaciones del feminismo postcolonial ofrecen nuevas perspectivas para la reflexión sobre los conflictos bélicos, la condición femenina y el padecimiento de la violencia: por un lado, pensar la justicia en nuestro mundo implica replantear el discurso crítico-feminista sobre las relaciones con las otras y los otros; y, por otro, reclamar una visión feminista postcolonial incide en advertir contra nuevas formas de dominio colonial. En ambos casos la investigación sobre la guerra y las relaciones de poder está atravesada por la categoría de género.

Si consideramos que la paz sólo se instituye entre partes que ya no tienen reivindicaciones recíprocas que formular<sup>11</sup>, convendremos en que sólo el cum-

<sup>6</sup> Benhabib, S., “Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza”, en Celia Amorós y Ana de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Ediciones Minerva, Madrid, 2005, vol. 2, pp. 319-342, p. 36.

<sup>7</sup> Spivak, G. C., “Can the Subaltern Speak?”, en Patrick Williams y Laura Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 66-111, p. 104

<sup>8</sup> Mohanty, C. T., *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham- London, 2003, p. 144.

<sup>9</sup> Mohanty, C. T., op. cit., p. 192.

<sup>10</sup> Mohanty, C. T., op. cit., p. 17.

<sup>11</sup> Bobbio, N., *El Problema de la Guerra y las Vías de la Paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.

plimiento de las reivindicaciones de igualdad entre los sexos y del fin de la jerarquía de género puede considerarse como una situación de paz. Por otra parte, si como Kant defiende en *La paz perpetua*, la paz es una condición previa para poder desarrollar una convivencia en libertad, entonces resulta que, para alcanzar precisamente tal libertad, a las mujeres les ha de interesar particularmente potenciar esa condición para la misma que es la paz. La lucha pacifista de las mujeres se retrotrae ya a la Primera Guerra Mundial, se reafirma previamente a la Segunda Gran Guerra y se ha mantenido después de esta hasta la actualidad. Más que en la naturaleza misma de los hombres, el feminismo entiende que las causas estructurales de la guerra están en el sistema patriarcal. Por tanto, se hace imposible acabar con las guerras, mientras no se acabe con ese sistema que las propicia.

Rita Laura Segato ha analizado cómo las guerras actuales han sufrido una transformación esencial respecto de las guerras tradicionales. La economía global, con la consiguiente pérdida del control nacional sobre la misma, así como la informalidad que caracteriza a estas nuevas formas de guerra, controladas por efectivos estatales y paraestatales, suponen para Segato que la violencia contra las mujeres haya dejado de ser un efecto colateral para convertirse en objetivo central estratégico de los conflictos bélicos<sup>12</sup>. De ahí que la condición femenina sea particularmente proclive al padecimiento de la violencia en los nuevos escenarios de guerra.

En el año 2000 Naciones Unidas aprueba la resolución 1325/6 relativa al impacto de género en las confrontaciones bélicas, como consecuencia de la violencia sexual y las violaciones en masa en los Balcanes y en Ruanda. Esta resolución quería dar satisfacción a las demandas de la cumbre de Beijing para que los gobiernos impulsaran el papel de las mujeres a la hora de prevenir los conflictos armados y de participar en los procesos de paz. Porque los conflictos armados producen una maximización de la violencia sexual contra las mujeres. Como también lo analiza Segato, el ataque al cuerpo de las mujeres busca desmoralizar a los hombres del bando enemigo. Así, el cuerpo femenino se convierte en lugar estratégico para los fines de la guerra.

Entendiendo que hay un nexo directo entre violencia y patriarcado, algunas pensadoras feministas han querido analizar la violencia bélica para resistir a la misma, siguiendo con ello en la estela que ya abriera Virginia Woolf, cuando en sus *Tres guineas* desarrolla todo un alegato contra la guerra. La particular vinculación entre mujeres y paz ha sido explicada desde la actual investigación feminista, justificándolo de maneras diferentes: se ha resaltado el vínculo mujeres-paz desde una

---

<sup>12</sup> Segato, R. L., *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Pez en el árbol, Puebla, 2014.

perspectiva esencialista, desde una perspectiva que apela a la maternidad como referente y desde una perspectiva que se atiene a una explicación política<sup>13</sup>.

La primera perspectiva apela a una naturaleza esencialmente pacífica de las mujeres, frente a la naturaleza esencialmente violenta de los hombres. Y esta naturaleza femenina justificaría que las mujeres se orientaran como género a promover la paz. Pero esta visión ha recibido numerosas críticas en razón de su carácter esencialista<sup>14</sup>, por cuanto se entiende que sirve para reproducir el orden patriarcal dominante y refuerza el rol subordinado y pasivo de las mujeres: “la construcción esencialista de los hombres como agresivos y violentos encaja con el mito nacionalista-militarista, en el que combatimos «en nombre de las mujeres y los niños»”<sup>15</sup>.

Cuando se toma la maternidad como potencia femenina y se explica desde ahí la disposición de las mujeres a la paz, se argumenta que la vinculación histórica entre la maternidad y el cuidado de los otros justifica esta disposición femenina<sup>16</sup>. De este modo, maternidad y pacifismo se co-implican, determinando la oposición propiamente femenina a la violencia. Pero esta perspectiva deja fuera a todas aquellas mujeres que no deciden ser madres, así como perpetúa el papel concedido en el contrato patriarcal a las mujeres de tener que ser fundamentalmente madres, más allá de toda otra posible elección<sup>17</sup>.

Renunciando a la explicación por una esencia femenina o por el destino femenino de la maternidad, también se ha defendido una perspectiva según la cual las mujeres están particularmente orientadas a la paz por su exclusión del ámbito público. Dicha exclusión las lleva a una visión política diferente, extraña a los valores dominantes y, con ello, crítica con la construcción masculina del ámbito público y su valoración de la guerra. Esta perspectiva no apela a ningún esencialismo femenino, por el cual la identidad femenina vaya inexorablemente unida a la defensa de la paz, ni entiende que la maternidad sirva de garantía por la que la condición del género femenino sea el rechazo de la guerra y la violencia<sup>18</sup>: aquí se trata de ofrecer una interpretación política que apela

<sup>13</sup> Villellas Ariño, M., *La participación de las mujeres en los procesos de paz. Las otras mesas*, Institut Català Internacional per la Pau, Barcelona, 2010.

<sup>14</sup> Puleo, A., “Perfiles filosóficos de la maternidad”, en Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (eds.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*, Icaria, Barcelona, 2004, pp. 23-41.

<sup>15</sup> Yuval-Davis, N., *Gender & nation. Politics and culture*, SAGE, London, 1997, p. 111.

<sup>16</sup> Shiva, V., *Staying alive: Women, ecology and development*, Zed, London, 1998, p. 42.

<sup>17</sup> Cockburn, C., *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed, Londres, 2007, p. 209.

<sup>18</sup> Magallón Portolés, C., *Mujeres en pie de paz*, Siglo XXI de España, Madrid, 2006, p. 208.

a otros valores propiamente femeninos, como la paz, que se habrían cimentado precisamente al margen de los valores androcéntricos dominantes.

Las tres perspectivas consideradas coinciden en que las mujeres están vinculadas con la paz, aunque difieren en las razones para ello. Y también coinciden en enfatizar cómo las normas y los estereotipos de género se reproducen en situación de conflicto bélico. Desde el feminismo se ha reclamado que las mujeres participen en los procesos de paz, ya que pueden aportar las reivindicaciones de igualdad y, con ello, el proyecto de una sociedad más justa. Y una sociedad más justa e igualitaria es también una condición para un sentido profundo de la paz, que erradique las situaciones de violencia, de pobreza y de exclusión.

También se ha abogado por una geopolítica crítica que integre a las mujeres y otras figuras marginadas<sup>19</sup>. Porque “nuestra aceptación de una sociedad «re-masculinizada» durante épocas de guerra e incertidumbre aumenta considerablemente”<sup>20</sup>. Esta “remasculinización” convierte los cuerpos de las mujeres en territorio donde se inscribe la guerra. Los múltiples crímenes contra las mujeres en tiempos de guerra exacerbaban los estereotipos patriarcales y androcéntricos, cuando se estimula la virilidad como característica esencial del varón-soldado. Así la violación y el abuso sexual de mujeres y niñas pasa a convertirse en arma de guerra, convirtiendo el cuerpo femenino simbólica y materialmente en el campo de batalla. La violación de mujeres y niñas como arma de guerra se extendió en los conflictos de Ruanda, Bosnia, Mozambique, en Kosovo, Burundi, Sierra Leona, Argelia, Indonesia,... Estas violaciones comparten algunas características: son públicas, hay que mostrar al otro lo que se hace con *sus* mujeres como una propiedad profanada; se realizan para afrentar directamente al padre o marido o hermano; y son masivas, es decir, las llevan a cabo varios hombres a la vez en prueba así de su complicidad y de su igualdad a la hora de atacar al enemigo en el cuerpo de sus mujeres.

Se puede, por tanto, preguntar si hay un género de la guerra. Y la respuesta inmediata nos lleva a la vinculación directa que ha establecido la cultura casi sin excepción, ya desde los dioses mitológicos, entre lo masculino y la guerra. Al contrario, sin embargo, las imágenes femeninas han sido asociadas mayoritariamente a la paz. Sin embargo, las mujeres y los niños formaron parte de las caravanas que acompañaban a los mercenarios en su deambular de una gue-

---

<sup>19</sup> Sharp, J., “Guerra contra el terror y geopolítica feminista”, *Tabula Rasa*, No.3, Bogotá – Colombia, enero-diciembre 2005, pp. 29-46.

<sup>20</sup> Tickner, J.A., “Feminist perspectives on 9/11”. *International Studies Perspectives*, n° 3, 2002, pp. 333-350, p. 336.

rra a otra en el medievo. Y son apartadas de esta actividad común con la soldadesca cuando la formación de los nuevos estados exige el servicio militar a los varones. La conjunción de Estado, virilidad y ciudadanía no podía incluir lo femenino, que quedaba fuera de este triunvirato, según el modelo de género dominante. Este modelo hace de la armada la “escuela de la Nación”, una escuela sin mujeres, como rito de iniciación a la masculinidad forjada en los ejes de “Honor, Fidelidad y Patria”<sup>21</sup>.

Pero el carácter patriarcal de la guerra no puede confundirse con el supuesto de que esta es de manera natural masculina. Si se acepta la asociación de lo masculino con la guerra y la mistificación de la paz como lo femenino, se hace imposible la transformación de las relaciones de género y, en definitiva, la superación misma del patriarcado.

La violencia contra las mujeres en los conflictos armados actuales persiste y se convierte en el arma para destruir a una comunidad por medio de la destrucción de los cuerpos de sus mujeres. Pero también en los periodos de postguerra la violencia contra las mujeres se intensifica, en forma de extensión de la industria del sexo y de la prostitución. Puede decirse, entonces, que las guerras y sus consecuencias agravan las desigualdades de género y que, por lo mismo, no cabe reflexión sobre las mismas que no incorpore la perspectiva de género. Y que esta perspectiva es inesquivable para pensar el proyecto, no imposible, de una convivencia libre de toda forma de guerra y violencia.

Una de las pensadoras actuales que ha dedicado sus reflexiones a la guerra es Judith Butler. Sin partir de una perspectiva de género, sostiene en *Marcos de guerra* que la violencia bélica está encaminada a determinar qué vidas son valiosas y deben ser protegidas, y qué vidas son destructibles sin merecer ser lloradas. En Butler, pensar los marcos de la violencia y la guerra es ofrecer una resistencia a los mismos, una resistencia que es ética y política. A partir de la común precariedad y de su reconocimiento, es posible una reconfiguración de la política que permita cuestionar y oponerse a las interpretaciones dominantes de la guerra. Esto es tanto como decir que puede haber una respuesta moral diferente que, a pesar de que nos formemos dentro de un marco de guerra, apunta a la posibilidad de no reproducirlo e, incluso, de subvertirlo críticamente. Se trata de pensar la posibilidad de un mundo sin guerra ni violencia a partir de la asunción de nuestra esencial vulnerabilidad y precariedad, verdaderas constantes éstas sí de nuestra condición ontológico-social.

<sup>21</sup> Frevert, U., “Das jakobinische Modell: Allgemeine Wehrpflicht und Nationsbildung in Preußen-Deutschland“, en Ute Frevert (ed.) *Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997, pp. 17-47.



## 2. GUERRA, VIOLENCIA Y NO-VIOLENCIA: LA APUESTA ÉTICA DE JUDITH BUTLER

Esta perspectiva juega al fondo de la concepción que Butler asume de la violencia, de la pregunta por cómo eludir la vulnerabilidad sin vulnerar a otros, esto es “la pregunta por la violencia y la posibilidad de una ética-política basada en una perspectiva postfundacional que sea capaz de dar sustento a la crítica de la violencia de estado y de las formas biopolíticas de transfiguración del poder; una ética-política en la que pueda sustentarse la apuesta por una radicalización de la democracia también”<sup>22</sup>. Poder dirigir esa pregunta pasa por aceptar la propia vulnerabilidad, una cuestión de dimensión individual y colectiva. Pero tal aceptación no supone en Butler llamar al fin de la política: en *Marcos de guerra* invoca a la coalición, una coalición que “exige un repensamiento del sujeto como una serie dinámica de relaciones sociales”, porque “Las alianzas movilizadoras no se forman necesariamente entre sujetos establecidos y reconocibles, ni dependen de negociar unas reivindicaciones identitarias. Antes bien, pueden estar perfectamente instigadas por una crítica de la violencia arbitraria, por la circunscripción de la esfera pública, por el diferencial de los poderes implantados en virtud de las nociones vigentes de «cultura» y por la instrumentalización de las reivindicaciones de derechos para oponer resistencia a la coacción y la emancipación”<sup>23</sup>. Si las alianzas no dependen de identidades establecidas, sino de la movilización que reiste a la violencia, al poder y a la coacción, cabe inferir de lo dicho por Butler que la resistencia política y ética a la violencia parte de la precariedad, precariedad que todos tenemos en común y que demanda llegar a acuerdos para protegernos frente a nuestra vulnerabilidad. La guerra, como el límite de esa violencia, establece qué grupos o poblaciones son especialmente precarios y destructibles, sin que sus vidas merezcan ser lloradas.

A juicio de Butler los medios de comunicación juegan un papel fundamental en esa respuesta a la violencia de la guerra producida por un “plan interpretativo tácito” que divide las vidas en meritorias y no meritorias. Por ello, “es sólo desafiando a los medios de comunicación dominantes como ciertos tipos de vida pueden volverse visibles o cognoscibles en su precariedad”<sup>24</sup>. Esto es así porque recibimos las representaciones de la guerra desde los marcos mismos en los

---

<sup>22</sup> Sabsay, L., “La firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su lectura”, *AIBR- Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 4, número 3, septiembre-diciembre 2009, pp. 311-320, p. 314.

<sup>23</sup> Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010, pp. 223-224 (*Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, New York, 2009)

<sup>24</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 81.



que el mundo nos es representado, y que hacen que unas muertes no tengan rostro, por ser irrepresentables en tanto que “algo abyecto”, que “está necesitado de la subordinación a –o de la exclusión de– la cultura de lo humano como tal”<sup>25</sup>. Pero hay “actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que, en cierto modo e increíblemente, viven a través de la violencia a la que se oponen”<sup>26</sup>: estos actos a los que Butler apela rompen, en fin, el marco de las normas sociales de inteligibilidad de lo humano. Y estas interpretaciones abren la puerta a una respuesta moral distinta de la respuesta normalizadora y producen la experiencia “de vidas interconectadas”<sup>27</sup>. Estos actos son actos donde se produce, en fin, el reconocimiento de la inter-dependencia

Butler se propone atender a la violencia como parte de la vida política que se relaciona con nuestra vulnerabilidad, con la pérdida, con el luto y también con la responsabilidad que de ello se desprende: una responsabilidad contraída por la vulnerabilidad y nuestra entrega en manos del otro, que resulta ser como un horizonte no elegido, pero que hemos de asumir a la hora de poder imaginar el proyecto de una nueva comunidad política y social<sup>28</sup>.

Desde ahí, la pregunta inicial será la pregunta, no sobre la condición humana universal, sino sobre quién cuenta como humano y, por lo mismo, qué hace que una vida sea digna de ser llorada: “Quizás entonces no debería sorprender que proponga comenzar y terminar con la cuestión de lo humano (¡como si hubiera otra forma de comenzar o terminar!). Comenzaremos por aquí no porque exista una condición humana universalmente compartida –no se trata de eso. La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*”<sup>29</sup>. Este interés central de Butler por lo que hace que una vida sea inteligible como humana es un interés sin duda de carga ética, que apunta a una ampliación de los límites de lo que es representado como “humano”. Esta disposición crítica y ética ha permitido afirmar que “se podría decir que la inquietud que ha guiado sus distintas investigaciones, consiste en una persistente interrogación crítica sobre las condiciones que debemos cumplir para devenir inteligibles como humanos y una insistente pregunta sobre la configuración del horizonte de lo representable”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., pp. 183-4.

<sup>26</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 94

<sup>27</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., ibid.

<sup>28</sup> Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo, Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009, p. 139 (*Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University, 2005).

<sup>29</sup> Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 45-6 (*Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2006).

<sup>30</sup> Sabsay, L., op. cit., p. 312.

Lo más “humano” de cada uno de nosotros es que está constituido como un sujeto vulnerable, expuesto a la violencia por la simple exposición a otros. Cuando esa exposición genera la pérdida, el luto por esta será la aceptación de ser transformado para siempre por ella. No hay restauración del orden previo. Y en la pérdida del “tú” se produce también la pérdida del “yo”. Ahora bien, el luto no nos lleva a un estado privatizador, sino que nos da un sentido de comunidad, de inter-dependencias y de responsabilidad ética<sup>31</sup>.

Pero nuestras relaciones no sólo nos constituyen, sino que también nos expropián o nos desposeen. Si esto es así, “mi sexualidad” y “mi género” no son una posesión, sino una forma de ser para otro y, por tanto, de estar desposeído. Butler insiste en esta idea: “Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* del otro”. Y desde esta perspectiva se hace imprescindible pensar de otra manera esta relación que también es de desposesión, no nos basta con el lenguaje que utilizamos para referirnos al género y a la sexualidad, que implica siempre que fuera algo que nos pertenece: por el contrario, “necesitamos otro lenguaje para aproximarnos a la cuestión que nos interesa, un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas”<sup>32</sup>. Nuestros cuerpos no son totalmente nuestros y su vulnerabilidad radica en su misma exposición. Si esto es así, podría parecer imposible reclamar libertad ni responsabilidad alguna para una vida definida por su radical desposesión. Pero nada más lejos de las intenciones de Butler, según las leemos aquí.

A lo largo de nuestra vida social y política tenemos que considerar la interdependencia, así en la forma primaria de relación que es la violencia. Desde la experiencia de una sociedad que, como la estadounidense, siempre ha vivido rodeada de violencia, la ha ejercido y sufrido, y vive en una “guerra abierta contra el terrorismo”, la vulnerabilidad humana queda al descubierto. A merced de la voluntad de otro, la vida puede ser anulada y, merced a la violencia que cometemos, la vida de otro puede ser también anulada. Butler diagnostica que asumir esta condición de vulnerabilidad puede servir de punto de partida para una política que no se oriente a soluciones militares, que niegan esa vulnerabilidad con sus fantasías de dominio a través de la guerra: “El hecho de que nuestras vidas dependen de otros puede ser la base para reclamar soluciones políticas no militares, una reclamación que no se puede desechar, que se debe escuchar e, incluso, atenerse a ella, mientras se empieza a pensar qué política se puede derivar de mantener el pensamiento de la propia vulnerabilidad corpórea en sí misma”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Butler, J., *Vida precaria*, cit., p. 48.

<sup>32</sup> Butler, J., *Vida precaria*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> Butler, J., *Desdiseñar el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 42 (*Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004).

Pero la vulnerabilidad física no es siempre la misma: algunas vidas son objeto de protección y sus derechos se defienden incluso con la guerra, en tanto otras vidas carecen totalmente de ese apoyo y ni siquiera son dignas de duelo. Butler pone el ejemplo de los miles de palestinos muertos por las fuerzas militares israelíes, con la ayuda de Estados Unidos, de los que nunca oímos sus nombres, y que no significan pérdida ni, por lo tanto, duelo. Habla, por tanto, Butler de humanos que no son humanos: ¿cómo incide la violencia en esas vidas que no entran en la ontología establecida?

Si estas vidas ya están negadas, no cabe violencia ni luto por lo que es una “irrealidad”. Ni siquiera hay un obituario que recoja las víctimas por las guerras de los Estados Unidos, pues no puede haberlo para lo que no es reconocido como una vida. El discurso mismo del luto establece el límite de lo que es la inteligibilidad humana: mediante la prohibición y la exclusión del discurso público se produce la deshumanización, que significa la violencia contra quienes no cuentan como vidas, ni por tanto como pérdidas ni, por lo mismo, como ocasión de duelo.

Pero con la pregunta sobre qué cuenta como una vida humana Butler no pretende el retorno a un humanismo: “Ante esta indagación problematizadora que nos ofrece, Butler hace explícito que con ella no pretende en absoluto un retorno al humanismo. A lo largo del desarrollo de su pensamiento, en sus diversas obras, nos ha ido mostrando reiteradamente cómo su posicionamiento postestructuralista le conduce a una crítica de las tesis humanistas, por esencialistas, ahistóricas y autoritarias, y a una defensa de la capacidad de acción individual –aunque no entendida como absolutamente libre, autónoma e independiente del mapa de poder social- que está siempre implicada en una tarea de revisión transformadora de las normas sociales y culturales en cuyo contexto emerge, como producto, el sujeto humano, y que son las que a la vez que abren unas posibilidades de vida están realizando un ejercicio de exclusión y rechazo de otros modos de vida”<sup>34</sup>. Se trata, por tanto, de repensar la categoría de lo humano, para elaborar el sentido de una comunidad política, un sentido que está atravesado por la vulnerabilidad que todos los humanos tenemos en común y la responsabilidad ética hacia el otro en la que esto nos coloca. Esta reconceptualización marca una resignificación de la agencia, así como una revisión crítica de la relación de “lo humano” con la violencia.

Cuando Butler subraya la vulnerabilidad física de nuestros cuerpos, que nos constituye social y políticamente, entiende que ya por esa misma condición somos de entrada susceptibles de violencia. Pero la vulnerabilidad, como decíamos, no es la misma para todos los seres humanos, y esa distribución desigua-

<sup>34</sup> Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Mínimo Tránsito- Antonio Machado Libros S. A., Madrid, 2008, p. 367.

litaria hace que “Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que «valgan la pena»”<sup>35</sup>. Habría, por tanto, también una exposición diferenciada a la violencia y entendemos que esta condición político-social se impone por encima de nuestra común precariedad como condición ontológica-política<sup>36</sup>.

De ahí que la inteligibilidad de lo que es una vida humana venga definida por el marco normativo que prescribe aceptar lo humano por exclusión de aquello que no lo es, o que lo es en menor medida: “El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. Algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable. A algunos humanos no se les reconoce en absoluto como humanos y esto conduce a otro orden de vida inviable”<sup>37</sup>. Esta diferencialidad que Butler señala a la hora de concebir quién sea “humano” tiene consecuencias políticas importantes, por cuanto aquellos que quedan fuera de lo inteligible normativamente como humano quedan también desprovistos de todo derecho y de la condición de vidas que merecen reconocimiento. Pero en Butler, como ya dijera en *Gender Trouble*, la reiteración de las normas conlleva la posibilidad misma de su subversión. Y aquí juega la agencia, la posibilidad misma de resignificar los límites de “lo humano”, para ampliarlos, desestabilizarlos y volver a articularlos incesantemente desde su radical inestabilidad<sup>38</sup>.

Al pensar la agencia, Butler desecha la asignación de esta a un sujeto cuya autonomía es previa y determinante de sus acciones. Frente a esta idea común piensa, como ya lo mantenía en textos anteriores, que la agencia sólo es posible en el marco de inteligibilidad de las normas que producen el sujeto y no lo presuponen. El sujeto es vulnerable precisamente porque es precario, y esta condición disuelve toda posibilidad de pensarlo como algo fijo o preexistente a las normas de las que es efecto.

Además de la “precariedad”, Butler va a avanzar la tesis de una “precarity”<sup>39</sup> para referirla a la situación política de ciertas poblaciones, cuyos reducidos apo-

<sup>35</sup> Butler, J., *Vida precaria*, cit., p. 58.

<sup>36</sup> Lloyd, M., “Towards a cultural politics of vulnerability: precarious life and ungrievable deaths”, en Chambers, S. y Carver, T., *Judith Butler's pre- carious politics: critical encounters*, Routledge, London-New York, 2008.

<sup>37</sup> Butler, J., *Deshacer el género*, cit., p.p. 14-15.

<sup>38</sup> Butler, J., *Deshacer el género*, cit., pp. 61-62.

<sup>39</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., pp. 14-16.

yos sociales y económicos las exponen más a los daños, la violencia y la muerte. Desde la interseccionalidad de los conceptos de precariedad y “precaridad”, Butler nombra a aquellos cuyas vidas están hechas “para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte”<sup>40</sup>. Y a Butler le preocupa que esta precariedad, que como constitutivo ontológico-social a todos nos constituye, tenga efectos especialmente diferenciales en aquellas vidas incluso de poblaciones enteras que se dejan fuera de lo que define la inteligibilidad de lo que es humano.

Pero Butler advierte contra el deseo de ser protegido y reconocido frente a la violencia por el Estado, pues “Estar protegido contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación; así pues, basarse en el Estado-nación para protegerse *contra* la violencia es, precisamente, cambiar una violencia potencial por otra”<sup>41</sup>. Sin embargo, a pesar de este recelo ante la violencia del Estado, Butler reconoce que apenas hay opciones distintas a esta y que no toda violencia procede del Estado-nación, pero también entiende que “es muy raro encontrar un caso contemporáneo de violencia que no guarde ninguna relación con esta forma política”<sup>42</sup>. Subyace aquí una crítica de la violencia estatal, desde una política de izquierda, que quiere romper con el pensamiento liberal centrado en las identidades, haciendo posible que las subjetividades minoritarias, no asimiladas a las normas de la mayoría, puedan gozar del reconocimiento de sus derechos. Es el caso, que Butler explicita, de las minorías sexuales. Pero el reconocimiento de sus derechos no significa una disminución de su vulnerabilidad y de su exposición a la violencia.

Más allá de una vuelta al humanismo, se trata ahora de repensar las claves éticas para elaborar el sentido de una comunidad política, un sentido que está atravesado por la vulnerabilidad que todos los humanos tenemos en común y, como decíamos, por la responsabilidad ética hacia el otro que de aquí se deriva. Porque, dicho en otras palabras, “En definitiva, todo el potencial crítico de la teoría butleriana de la performatividad se desenvuelve aquí como el encuentro agonístico entre dos formas precarias de existencia social: la del sujeto, en tanto que ha de ser reconocible e interpelable para poder *habitar* su propio posicionamiento subjetivo, y la de la propia norma, reelaborada en cada respuesta singular que el sujeto ofrece a sus imperativos. La dependencia recíproca de ambas formas de precariedad no sólo hace posible la ética como trabajo sobre uno

<sup>40</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 45.

<sup>41</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 47.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

mismo, sino que reinterpreta esta, además, como una reelaboración de los límites del reconocimiento *de lo humano en cuanto tal*<sup>43</sup>.

A partir de sus análisis sobre la vulnerabilidad, el duelo y la violencia, Butler se interroga sobre una cuestión que ciertamente no es menor: sobre la posibilidad de una política libre de violencia: “En tanto Butler analiza más y más junto a las condiciones de posibilidad de la violencia también las condiciones de posibilidad de la no violencia, se hace más fuertemente explícito el carácter normativo que siempre ha impregnado su obra”<sup>44</sup>. Frente a la cultura de la guerra, Butler acepta que en cierta medida todos estamos conformados por la violencia de las normas y las estructuras que nos configuran, si bien señala que ello no implica la imposibilidad de transformarlas. En el marco de nuestra libertad, Butler subraya la necesidad de reconocer nuestra disposición a la violencia, sólo a partir de lo cual es posible pensar la posibilidad de la no violencia: “Es precisamente porque uno está empantanado en la violencia por lo que existe la lucha y surge la posibilidad de la no violencia”<sup>45</sup>.

La violencia bélica exige un contexto que la presente como legítima, en una lógica que divida a las poblaciones entre aquellas que deben ser protegidas en su existencia y aquellas que no. Y “lo fatal en la situación, en la que se toma el camino de la destructividad, es que la violencia se hace pasar demasiado fácilmente por justificada o, al menos, por necesaria”<sup>46</sup>. Butler asocia emoción y pensamiento, para mostrar cómo reaccionamos selectivamente frente a la violencia según esta se presente en el imaginario político como legítima o ilegítima, como ejercida por “los nuestros” o por “los otros”. Se trata de una percepción moral selectiva de la violencia, que se asienta en que, en los contextos bélicos contemporáneos, “la condición de precariedad compartida conduce no al reconocimiento recíproco, sino a una explicación específica de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas». Tales poblaciones son «perdibles», o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas”<sup>47</sup>. Ante esta concepción selectiva de la violencia, Butler parece proponer transformar nuestro pensamiento y nuestro sentimiento

<sup>43</sup> Pérez Navarro, P., “Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético”, *Daimon-Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, nº 49, 2010, pp. 21-33, p. 33.

<sup>44</sup> Redecker, E. von, *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*, Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2011, p. 136.

<sup>45</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 235.

<sup>46</sup> Redecker, E. von, op. cit., p. 133.

<sup>47</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., pp. 53-4.

a partir del reconocimiento de nuestra inter-dependencia fundamental. A partir de ahí es posible pensar que los mecanismos de la guerra no son mecanismos naturales que conduzcan a una inevitable cultura de la guerra a la que no quepa oponer la posibilidad de una cultura libre de violencia.

Si hubiera que sacar algunas conclusiones de los conceptos de vulnerabilidad y violencia en Butler, una primera sería subrayar cómo el sujeto se halla “sujeto” a la exposición al otro y, sólo desde el reconocimiento que el “tú” le otorga o le niega es posible el “yo”. Pero tal reconocimiento no es un acto privado singular, sino que se realiza desde las normas mismas. Y esto hace que sea un acto social, de consecuencias éticas y políticas.

Sin duda, estas ideas de Butler tienen una orientación ética, por la cual tenemos responsabilidad precisamente sobre un mundo que no hemos hecho, pero del que somos partícipes y no podemos escapar. Apelando a la ética de la alteridad de Lévinas, puede decirse que también para Butler “la humanidad y/o «precariedad de la vida» alude tanto al sufrimiento del otro como a la responsabilidad que éste suscita”<sup>48</sup>.

A partir del reconocimiento de la vulnerabilidad que todos tenemos en común, para Butler podría fundarse otro sentido de comunidad política de la que pueda excluirse la violencia, en especial hacia aquellos sobre los que se la ejerce porque ni entran en la conceptualización de qué sea una vida humana. Aunque es el sujeto precario y vulnerable del que Butler parte para pensar una ética que resista a la violencia, hay que reconocer que, en un mundo como el actual de guerra y violencia globalizadas, pensar en la posibilidad de la no violencia no será señalar un futuro utópico de paz perpetua: es atenerse a la tensión entre el miedo a sufrir violencia y el miedo a ejercerla. Y esta tensión pensamos que es lo que marca todo el límite de lo que podemos llamar humano.

Por tanto, a Butler le preocupa especialmente descargar a la violencia de toda connotación de determinante ontológico, para venir a desvelar la posibilidad de un mundo sin violencia a partir de la asunción de nuestra esencial vulnerabilidad y precariedad, verdaderas constantes éstas sí de nuestra condición ontológico-social. Si podemos leer los textos aquí referidos de Butler como una resistencia a la violencia, esta habrá de partir de unos marcos de inteligibilidad que se vinculan con una ética de la responsabilidad, una ética que pasa sobre todo por el reconocimiento, el reconocimiento del otro y el reconocimiento de la inter-dependencia.

Con la lectura hasta aquí propuesta, se pone en evidencia que en Butler pensar los marcos de la violencia y la guerra es ofrecer una resistencia a los mis-

---

<sup>48</sup> Navarro, O.: “El «rostro» del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, 2008, pp. 177-194, p. 191.



mos, una resistencia que es ética y política. A partir de la común precariedad y de su reconocimiento, es posible una reconfiguración de la política que parta de la inter-dependencia y que, en este sentido, permita “matrices interpretativas”<sup>49</sup> que cuestionen y se opongan a las interpretaciones dominantes de la guerra. Esto es tanto como decir que puede haber una respuesta moral diferente. Y esta capacidad de resistencia moral a la guerra y la violencia es en Butler una posibilidad, pero nunca una necesidad derivada de algo así como un impulso moral primario.

Así leído, cabe afirmar que en Butler hay un interés ético que pasa por asumir que la vida siempre es vida en común y que tenemos una responsabilidad por cómo es el mundo en el que habitamos. Por ello se puede afirmar también que esta pensadora orienta sus intereses hacia cómo es posible “construir el modo de estar juntas y juntos; mantener abierta la pregunta de cómo queremos vivir sin idealizar o esencializar lo que nos une. Desde esta perspectiva, lo común debe comprenderse siempre desde lo abierto o lo imposible: un común que no puede ni debe cerrarse definitivamente bajo ninguna forma plena”<sup>50</sup>. Sobre ese “vivir en común”, Butler reconoce que, frente a su trabajo anterior, su pensamiento ha ido desarrollando “un modo diferente de pensar el dominio de lo social”. Partiendo de que lo social se define por las normas, pero también por la interdependencia, asume que “esto tiene consecuencias sobre la manera en la que reflexionamos sobre la ética y la responsabilidad”<sup>51</sup>.

Lo que esta lectura de Butler ha querido aportar es la mostración del interés indiscutible en Butler por la posibilidad de un “vivir en común” diferente. Y lo que se ha querido sugerir aquí es cómo ese interés viene a coincidir con las propuestas de la resistencia a la guerra y a la violencia en el terreno de las elaboraciones feministas actuales sobre esas cuestiones tan fundamentales para una vida vivible: en ambos casos, ello pasa por reconocer el carácter fundamentalmente social e inter-dependiente del sujeto. En definitiva, a partir de la vulnerabilidad y la precariedad que todos compartimos es posible replantearse los límites de inteligibilidad de lo humano para abrirlos al proyecto, no imposible, de un mundo donde la inter-dependencia no signifique violencia.

---

<sup>49</sup> Butler, J., *Marcos de guerra*, cit., p. 82.

<sup>50</sup> Gil, Silvia L.: “Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 34, UNED, Madrid, 2014, pp. 287-302, p. 300.

<sup>51</sup> Burgos, E.: op. cit., p. 410.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S., “Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza”, en Celia Amorós y Ana de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Ediciones Minerva, Madrid, 2005.
- Bobbio, N., *El Problema de la Guerra y las Vías de la Paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Mínimo Tránsito- Antonio Machado Libros S. A., Madrid, 2008.
- Butler, J., *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 42 (*Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004).
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo, Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009 (*Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University, 2005).
- Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006 (*Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2006).
- Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010 (*Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, New York, 2009).
- Cockburn, C., *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed, Londres, 2007.
- Fraser, N., *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Ediciones- Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá, 1997.
- Frevert, U., “Das jakobinische Modell: Allgemeine Wehrpflicht und Nationsbildung in Preußen-Deutschland “, en Ute Frevert (ed.) *Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997, pp. 17-47.
- Gil, Silvia L.: “Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 34, UNED, Madrid, 2014, pp. 287-302.
- Lloyd, M., “Towards a cultural politics of vulnerability: precarious life and ungrievable deaths”, en Chambers, S. y Carver, T., *Judith Butler's precarious politics: critical encounters*, Routledge, London-New York, 2008.
- Magallón Portolés, C., *Mujeres en pie de paz*, Siglo XXI de España, Madrid, 2006.
- Mohanty, C.T., *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham- London, 2003.
- Navarro, O.: “El «rostro» del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, 2008, pp. 177-194.
- Pérez Navarro, P., “Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético”, *Daimon-Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, n° 49, 2010, pp. 21-33.

- Puleo, A., "Perfiles filosóficos de la maternidad", en Ángeles de la Concha y Raquel Osborne (eds.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*, Icaria, Barcelona, 2004.
- Redecker, E. von, *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*, Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2011.
- Sabsay, L., "La firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su lectura", *AIBR- Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 4, número 3, septiembre-diciembre 2009, pp. 311-320.
- Segato, R. L., "Las nuevas formas de la Guerra y el cuerpo de las mujeres", en Fernando Quesada (ed.), *Mujeres y Guerra. Cuerpos, territorios y anexiones*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, pp. 147-186.
- Segato, R. L., *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Pez en el árbol, Puebla, 2014.
- Sharp, J., "Guerra contra el terror y geopolítica feminista", *Tabula Rasa*, No.3, Bogotá – Colombia, enero-diciembre 2005, pp. 29-46.
- Shiva, V., *Staying alive: Women, ecology and development*, Zed, London, 1998.
- Spivak, G. C., "Can the Subaltern Speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Tickner, J.A., "Feminist perspectives on 9/11". *International Studies Perspectives*, n° 3, 2002, pp. 333-350.
- Villellas Ariño, M., *La participación de las mujeres en los procesos de paz. Las otras mesas*, Institut Català Internacional per la Pau, Barcelona, 2010.
- Wisotzki, S., "Geschlechterperspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung", en Peter Schlotter y Simone Wisotzki (eds.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2011, pp. 282-311.
- Yuval-Davis, N., *Gender & nation. Politics and culture*, SAGE, London, 1997.
- Yuval-Davis, N., "Human/Women Rights and Feminist Transversal Politics", en Myra Marx Ferree y Aili Mari Tripp (eds.), *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York University Press, New York, 2006, pp. 275-295.